60e ANNEE (6e SÉRIE) N° 11 16 MARS 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Notes sur les origines de la Réforme en Europe continentale

IIIe Partie
CALVIN et le CALVINISME

Chap. I. — LA JEUNESSE DE CALVIN [1]

SOMMAIRE. — La famille et l'enfance de Calvin. — Les études. — Le caractère de Calvin. — Récit de Calvin sur sa « conversion ». — Calvin et Olivétan. — Les raisons mystiques de la conversion de Calvin. — Calvin humaniste. — Caractère de la « conversion » de Calvin.

I

Qui était donc l'homme qui allait acquérir une telle influence qu'il mériterait d'être surnommé le « pape de Genève » ? Quelles étaient ses origines et sa formation première ? On a dit qu'il n'était que l' « épigone de Luther ». Oui, mais c'était un épigone de génie et sa « réforme » présente, à côté de celle de Luther, des traits trop tranchés et trop originaux, pour pouvoir être confondue avec elle. Il a agi sur son temps aussi profondément que Luther ; il a créé une forme dissidente de christianisme qui dure encore nominalement, bien qu'elle ait rejeté des parties essentielles de sa théologie ; il a fait de Genève la Ville-Eglise. S'il est vrai que la papauté du Moyen Age tendait à établir la théocratie sur la terre, il est encore plus vrai que seul Calvin a réussi à la créer pour un temps à Genève. Tant il est juste de dire avec Tocqueville que les Révolutions ne font souvent que réaliser l'idéal poursuivi par les régimes qu'elles prétendaient détruire.

Jean Calvin était né à Noyon, en Picardie, le 10 juillet 1509. La Picardie était le pays de Lefèvre d'Etaples et de Gérard Roussel. D'autres Picards avaient acquis une certaine renommée comme traducteurs (catholiques) de la Bible : Guyard des Moulins, Jean de Presles, Jean de Rély. C'étaient leurs travaux que Lefèvre devait reprendre, et, après lui, un cousin de Calvin, Pierre Robert, dit Olivétan. On dirait que le culte de la Bible était une sorte d'héritage national en Picardie !

Par son père, Gérard *Cauvin* — la forme *Calvin* est une forme dérivée du latin *Calvinus* traduction de *Cauvin* — le futur réformateur appartenait à un milieu bourgeois. Luther et Zwingli étaient des fils de paysans. On s'est plu parfois à mettre en relief cette différence pour expliquer les contrastes de caractères et de doctrines même qui séparent Calvin de ses devanciers. Les Cauvin pourtant n'étaient sortis que depuis peu du milieu ouvrier. Le grand-père de Jean était tonnelier à Pont-l'Evêque ; deux de ses fils s'étaient établis comme serruriers à Paris. Gérard Cauvin était le premier de la famille qui se fût élevé à une carrière libérale. Il s'était fixé à Noyon, autour de 1480, où il devint « notaire apostolique, procureur fiscal du comté, scribe en cour d'Eglise, secrétaire de l'Evêché, promoteur du chapitre ». Il avait de la sorte plus d'une corde à son arc. Le Vasseur le nomme « un praticien à cinq parties » et il nous apprend que c'était un « esprit ardent et des mieux entendus en la plus fine algèbre des procès » [2]. « Il se fourra partout, ajoute-t-il, et brigua grandement les affaires. » Très actif et très entendu, il était devenu bourgeois de Noyon, en 1497, et n'avait pas craint de demander la main de Jeanne Lefranc, fille d'un hôtelier de Cambrai, devenu aussi bourgeois de Noyon, en 1498, et qui était beaucoup plus riche que lui [3].

Le ménage avait eu six enfants, quatre fils, dont trois seulement vécurent, et deux filles.

L'aîné s'appelait Charles, et son père, qui était une manière d'homme d'Eglise, le dirigea vers les ordres. Il fut de bonne heure chapelain de l'autel de la Gésine, en la cathédrale de Noyon, puis de la Madeleine, enfin curé de Roupy. Il paraît avoir eu un caractère violent ; il se fera excommunier et mourra jeune, en 1537, après avoir re-

[1] Sources : *Corpus reformatorum*, Opera Calvini, 59 vol. t. 29 à 87, Brunschwick, 1863-1900. — Herminjart, *Correspondance...*, 9 vol., 1878 et s. — Th. de Bèze, *Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France*, Anvers, 1580, 3 vol., contient surtout l'histoire des années 1560-1563 et un résumé de ce qui a précédé ; — du même *Vie de Calvin*, elle se trouve au t. 21 des *Op. Calvini*, t. 49, du *Cor. Réform.*, ainsi que les *Annales Calviniani*. — Voir aussi Franklin Al., *Vie de Calvin par T. de Bèze*, avec une importante préface, Genève, 1859. — Florimond de Raemond, *La naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, 1605. — Desmay, *Remarques considérables sur la vie et mœurs de J. Calvin, hérésiarque, etc.*, Rouen, 1686. — Le Vasseur, *Annales de l'église cathédrale de Noyon*, Paris, 1633. — En outre nombreux documents dans les Recueils suivants : *Mémoires de la société d'hist. et d'archéol. de Genève*, — *Bulletin de la soc. d'hist. et d'archéol. de Genève*, — *Bulletin de l'institut national de Genève*, — *Bulletin du protestantisme français*.

Cette IIIe Partie doit comprendre 6 chapitres consacrés à Calvin et à son œuvre. (Voir *Ami* des 17 février et 28 avril 1949).

[2] Sur tout cela consulter E. Doumergue, *J. Calvin*, t. I, Lausanne, Bridel, 1899, etc.
— A. Lefranc, *La Jeunesse de Calvin*, Paris, 1888.

[3] Il ne payait que 14 sous de taxe municipale, et son beau-père 4 livres (Doumergue, I, 21).

fusé les sacrements, ce qui le fera suspecter d'hérésie. Poursuivi jusqu'après sa mort, par la vindicte des lois, son corps sera porté « entre quatre piliers d'une potence », au « lieu patibulaire de Noyon... et ce nuitamment pour éviter le scandale, n'estant son hérésie notoire » [4].

Sa fin ressemblait étonnamment, du reste, à celle de son père. Gérard Cauvin était mort excommunié, lui aussi, en 1531. Chargé, cinq ans auparavant, de régler la succession de Nicolas Obry, chapelain à Noyon, puis celle d'un autre prêtre, il avait toujours refusé de rendre ses comptes. Les blâmes, monitions, sommations du chapitre le laissaient insensible. L'excommunication elle-même ne l'avait pas fait céder et il ne fut enterré en lieu saint que grâce à l'indulgence du chapitre sollicité par ses enfants. De grands embarras financiers expliquaient, paraît-il, cette obstination en ces irrégularités.

Jean était le second fils de maître Gérard. Dès qu'il fut en âge de se mettre aux études, il alla rejoindre son aîné aux Capettes de Noyon. C'était une école fondée pour vingt boursiers pauvres ; les élèves y portaient un petit manteau à capuchon, appelé *cappa*, d'où le collège tirait son nom. Une bourse s'appelait une « capetterie ».

Et c'est dans cette humble école que l'enfant commença à révéler ce fond intime de sa nature, que ni la connaissance approfondie de son temps, de son milieu, de sa race, ni l'examen attentif de sa conformation physique ne pouvaient déceler avec certitude et précision, ce don inné qui se nomme l'esprit ouvert, l'intelligence avide et pénétrante, le goût et la vocation du savoir, et la puissance de l'invention personnelle. Quelle fierté pour un père ambitieux tel que Gérard Cauvin, si désireux de voir les siens poursuivre l'étape ! Il en parlait avec orgueil dans les châteaux voisins où sa profession l'appelait. Bientôt on y voulut voir le petit prodige ; on s'offrit à le pousser, à favoriser ses études. C'est ce que Bèze nous apprend : « Le père, dit-il, était fort requis ès maisons des seigneurs circonvoisins. A raison de quoi son dit fils fut tant mieux et libéralement nourri, aux dépens toutefois de son père, en la compagnie des enfants de Montmor. »

Calvin lui-même, dédiant plus tard son premier ouvrage, un *Commentaire de Sénèque*, à Claude de Hangest, qui était un Montmor, lui dira : « J'ai été élevé tout enfant dans votre maison et initié avec vous aux mêmes études » [5]. A l'âge de neuf ans, il reçut la tonsure, ce qui lui permit d'être pourvu d'un petit bénéfice, en cette même chapelle de la Gésine, que son aîné avait eue avant lui. Plus tard, quand le réformateur sera obligé de se dérober sous un pseudonyme, il se fera appeler d'Espeville, ce qui était le nom d'une terre appartenant à sa chapellenie. Enfin quand les Montmor, conduits par leur précepteur, allèrent poursuivre leurs études à Paris, leur jeune camarade les accompagna. Paris donnait la science et la science était le chemin de la gloire. Jean Calvin y arriva, au mois d'août 1523. Il commençait sa quinzième année.

[4] Desmay, *Remarques considérables*, etc., p. 12 et 13. — Doumergue, I, 23.

[5] « Domi vestres puer educatus, iisdes tecus studiis initiatus. » (Op. Calv., v. 5).

II

Il logea chez son oncle Richard, un serrurier établi près de Saint-Germain l'Auxerrois et suivit d'abord, en qualité de *martinet*, les leçons de grammaire au collège de La Marche [6].

Au Collège de La Marche, Calvin eut la bonne fortune de rencontrer un maître qui lui donna la première idée de ce que doit être le style, cette grande force de l'écrivain, c'était Mathurin Cordier, « le Lhomond du XVIe siècle ». Il enseignait d'abord la première à La Marche ; mais constatant que la formation initiale de ses élèves était défectueuse, il avait demandé à descendre en quatrième. Ce trait suffit à le situer parmi les pédagogues de race. Mathurin Cordier passera plus tard au protestantisme, mais ne sera point de ceux qui pensent que pour « avoir la foi », il suffit de déclamer « contre l'Antéchrist ». Il fera partie de ces modérés que les hasards de la vie avaient conduits ou maintenus dans l'un ou l'autre des deux camps, et qui ne cessaient de soupirer après la paix et l'unité de l'Eglise de Dieu. Ses ouvrages pédagogiques, à peine expurgés, serviront dans les écoles catholiques, pendant deux siècles.

La reconnaissance de Calvin s'est exprimée envers lui dans une belle dédicace de son *Commentaire de la Première aux Thessaloniciens :*

« Lorsque, encore enfant, ayant à peine goûté aux rudiments de la langue latine, mon père m'eut envoyé à Paris, tu me fus donné par Dieu, pour très peu de temps, comme maître, assez pour m'enseigner la vraie méthode d'apprendre et me permettre ensuite de mieux profiter... De cette préparation, j'ai tiré si grand secours que je te rapporte, à juste titre, tous les progrès que j'ai pu faire dans la suite. Et j'ai voulu en rendre témoignage devant la postérité. Si elle retire quelque utilité de mes écrits, qu'elle sache bien que c'est à toi, en partie qu'elle le doit » [7].

De La Marche, Calvin passa bientôt au collège de Montaigu, « parce qu'un homme stupide, écrit-il, dont la volonté ou plutôt le caprice dirigeait nos études nous fit tout de suite avancer d'une classe ». Cet homme était sûrement le précepteur des Montmor.

Les *Colloquia* d'Erasme nous font connaître ce qu'était Montaigu, au temps du rigide prieur Jean Standonck, un réformiste de l'ancienne école. Calvin n'y connut pas sans doute un régime aussi sévère. Il y demeura environ trois ans (1524-1527). Après lui viendra d'Espagne, pour y chercher à son tour la science du temps, un jeune capitaine nommé Inigo de Loyola. C'est à Montaigu que Calvin s'est exercé à la discussion dialectique. Le grand travail de la maison était en effet l'argumentation. « On dispute avant le dîner, écrivait plus tard le célèbre humaniste Louis Vivès, on dispute pendant le dîner, on dispute après le dîner, on dispute en public, en particulier, en tout lieu, en tout temps. » Cette gymnastique perpétuelle tournait assurément plus d'une fois à une sorte d'acrobatie de l'esprit. Le fils du notaire et pro-

[6] Les *martinets* étaient ces externes libres, dont Rabelais a célébré les exploits et que l'on distinguait des *caméristes*, groupés en chambre, et des *galoches* ou externes amateurs, qui traînaient depuis dix, quinze ou vingt ans, leurs galoches ou sabots dans les rues boueuses du Paris de ce temps-là.

[7] *Op. Calv.*, ep. 1345, XIII, 525.

cureur fiscal de Noyon ne manqua point de se distinguer dans ces joutes quotidiennes, où son esprit délié et subtil, son énergie tenace et froide devaient, semble-t-il, faire merveille. On a peine à s'empêcher de penser que c'est à Montaigu qu'il apprit cet art de « presser un argument », dont il se vantait volontiers plus tard.

Un souvenir curieux, qui se rapporte à son séjour dans ce Collège, nous a été conservé par Le Vasseur, l'annaliste de la cathédrale de Noyon, et confirmé par Théodore de Bèze. Le jeune Calvin s'était plié si complètement à la rude discipline du Collège, qu'il s'érigeait volontiers en « censeur sévère » — *severus censor* — dit Bèze, de tous les vices de ses compagnons et ceux-ci, pour se venger de sa raideur un peu farouche, l'avaient surnommé « l'accusatif » [8].

III

Calvin cependant, bien qu'il n'ait jamais montré l'exubérance débordante d'un Luther, n'était peut-être pas aussi sombre et renfermé que nous le montre, à cette époque de sa vie, une estampe de Van Muyden, publiée à Genève, en 1909, par la compagnie des pasteurs de cette ville. Il avait des amis, dont nous savons les noms : c'était d'abord les trois enfants Montmor, Joachim, Yves et Claude de Hangest, ensuite les quatre fils de Guillaume Cop, médecin du roi, et parmi eux, surtout Nicolas Cop, son aîné de quatre ans, le futur recteur de 1533, dont nous dirons les mésaventures. Un frère de Nicolas, Michel Cop, deviendra pasteur à Genève. Il semble pourtant que ces amitiés fussent tempérées, dès le principe, par une nuance de crainte et de respect pour cet écolier modèle, qui paraissait mûri avant l'âge et qui plus tard devait se peindre lui-même en cette phrase significative : « Estant d'un naturel un peu sauvage et honteux (timide), j'ay toujours aimé requoy et tranquillité » [9].

Les confidences de cette nature sont rares, sous la plume de Calvin. Nous n'avons rien de comparable, pour cette histoire de sa jeunesse, aux *Propos de Table* de Luther où celui-ci s'est raconté inlassablement lui-même, avec une complaisance qui ne respectait pas toujours les faits. Calvin n'a montré que peu d'obligeance pour ses futurs biographes ; aussi ne savons-nous rien des impressions que purent faire sur son cœur les discussions théologiques soulevées autour des bûchers des premiers « luthériens ». C'était l'époque où l'école de Meaux, groupée autour de Briçonnet et de Lefèvre d'Etaples, achevait de se disperser. Les premières exécutions d'hérétiques avaient eu lieu. Un certain Jean Vallières avait été brûlé, le 8 août 1523, à la date même où Calvin arrivait à Paris. Un Picard, nommé Jacques Pavant ou Pavanes, avait été jeté en prison, en 1524. Il avait fait amende honorable, à Noël de la même année. « Mais depuis cela, nous dit Crespin, dans sa célèbre *Histoire des martyrs*, il n'eut que regrets et soupirs, et les déclarait souvent à ceux qui le visitaient ». Ses dénégations portaient surtout contre la Messe, le grand point de discussion entre révolutionnaires « réformateurs » et catholiques. C'est pourquoi « derechef il fut emprisonné, condamné tôt après, brûlé vif à Paris, en la place de Grève, l'an 1525. » — Pavanes, poursuit Crespin,

« fut suivi quelque temps après par un surnommé l'Hermite de Livry, qui est une bourgade sur le chemin de Meaux, lequel fut brûlé vif à Paris, au parvis du temple qu'ils appellent Notre-Dame, avec une grande cérémonie, étant sonnée la grosse cloche de ce temple, à grand branle, pour émouvoir tout le peuple de la ville, disant et affirmant les docteurs... que c'était un homme damné qu'on menait au feu d'enfer » [10].

Un autre compatriote de Pavanes, Louis de Berquin, avait été pareillement enfermé pour hérésie, en 1523, puis mis en liberté, sur l'intercession de Louise de Savoie, qui faisait, en l'absence du roi, l'office de régente, de nouveau appréhendé en 1526, déclaré « luthérien », c'est-à-dire digne du feu, mais élargi une seconde fois, par ordre formel de François I^{er}, à son retour de Madrid. Il devait se faire reprendre en 1529, et cette fois il n'échapperait pas à la peine légale qui frappait les hérétiques, et serait brûlé, en place de Grève, le 17 avril de la même année.

De tels événements ne pouvaient manquer de passionner les esprits, surtout dans les collèges. Les retentissantes querelles entre la Sorbonne et les novateurs, entre Erasme et Luther, au sujet du libre-arbitre de 1524 à 1527, entre Luthériens et Zwingliens, devaient défrayer les conversations des apprentis théologiens de Montaigu. Le principal de ce collège était justement alors Noël Bédier ou Beda, le plus fougueux adversaire du protestantisme en France, le champion le plus intransigeant et parfois le plus étroit de l'orthodoxie catholique. Nul doute que le jeune Calvin, avec la docilité exemplaire qui le distinguait, n'ait pris parti, à cette date, pour le principe d'autorité, qu'il devait appliquer dans la suite, lui-même, avec une rigueur si inflexible, en matière doctrinale, dans son Eglise de Genève. S'il avait désapprouvé les exécutions des hérétiques en place de Grève, il est infiniment probable qu'il nous aurait dit pourquoi, et qu'en nous expliquant pour quelle raison, au sortir de Montaigu, il ne continua pas la Théologie, il aurait fait quelque allusion à ses sentiments intimes.

IV

Nous rencontrons ici en effet — fortune rare — un texte de sa main, qui jette quelque lumière sur cette période décisive de sa vie. Ce texte est tiré de sa Préface à son *Commentaire sur les Psaumes*. Il est daté de Genève, le 22 juillet 1557.

« Dès que j'étais enfant, dit-il, mon père m'avait destiné à la théologie. Mais puis après, d'autant qu'il considérait que la science des lois enrichit ceux qui la suivent, cette espérance lui fit incontinent changer

[8] E. Doumergue s'est donné beaucoup de peine pour opposer le témoignage de Bèze à celui de Le Vasseur, *Calvin*, t. I, 73. — Nous croyons au contraire que les deux textes se complètent très heureusement. C'est l'avis du pasteur Dardier dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. « *Calvin* », — Voir aussi Kampschulte, *Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf*, Bonn, 1869, p. 224.

[9] *Op. Calv.*, XXXI, dans *Commentarius in Librum, Psalmorum* (1557), préface.

[10] Crespin, *Histoire des martyrs*, livre paru en 1554, sous ce titre : *Le livre des martyrs, qui est un recueil de plusieurs martyrs*, etc.

d'avis [1]. Ainsi si cela fut cause qu'on me retira de l'étude de la Philosophie et que je fut mis à apprendre les lois, auxquelles combien que je m'efforçasse de m'employer fidèlement, pour obéir à mon père, Dieu toutefois, par sa Providence secrète, me fit finalement tourner bride d'un autre côté. Et premièrement, comme ainsi soit que je fusse si obstinément adonné aux superstitions de la papauté, qu'il était bien malaisé que l'on pût me tirer de ce bourbier si profond, par une conversion subite, il dompta et rangea à docilité mon cœur, lequel, eu égard à l'âge, était par trop endurci en telles choses.

Ayant donc reçu quelque goût et connaissance de la vraie piété, je fus incontinent enflambé d'un si grand désir de progresser, qu'encore que je ne quittasse pas du tout les autres études, je m'y employasse toutefois plus lâchement. Or, je fus bien ébahi, que devant que l'an passât, tous ceux qui avaient quelque désir de la pure doctrine, se rangeaient à moi, pour apprendre, combien que je ne fisse quasi que commencer moi-même. De mon côté, d'autant qu'étant d'un naturel un peu sauvage et honteux (timide), j'ai toujours aimé requoi et tranquillité, je commençai à chercher quelque cachette et moyen de me retirer des gens, mais tant s'en faut que je vinsse à bout de mon désir, qu'au contraire toutes retraites et lieux à l'écart m'étaient comme écoles publiques. Bref, cependant que j'avais toujours ce but de vivre en privé sans être connu, Dieu m'a tellement promené et fait tournoyer par divers changements que toutefois il ne m'a jamais laissé de repos en lieu quelconque, jusques à ce que, malgré mon naturel, il m'a produit en lumière et fait venir en jeu, comme on dit. Et de fait, laissant le pays de France, je m'en vins en Allemagne de propos délibéré, afin que je pusse vivre à requoi (en paix) en quelque coin inconnu, comme j'avais toujours désiré » [2].

La sagacité des critiques s'est exercée sur cette page célèbre, car elle pose encore plus de problèmes qu'elle n'en résout. Calvin est tellement préoccupé de nous faire voir la Providence à l'œuvre dans sa « conversion » qu'il oublie de nous parler des causes secondes, qui ont dû servir à Dieu d'instruments dans cette œuvre. Il ne nous livre ni un nom ni une date. D'autre part, il semble forcer un peu la note quand il fait voir l'opposition entre ses désirs personnels de solitude et les desseins d'en haut qui tendaient « à le faire venir en jeu, comme on dit ». Un jeune homme qui, de vingt-deux à vingt-cinq ans, publie un Commentaire sur Sénèque, écrit un ouvrage sur le Sommeil des âmes (*Psychopannychia*), sans parler des travaux plus amples qu'il ébauche et prépare pour l'avenir, a sûrement, quoi qu'il en dise, l'ambition de se faire un nom, dans le monde littéraire.

Il y a cependant de précieuses données dans la page citée. Elle nous fournit d'abord les dates extrêmes entre lesquelles se place l'événement capital de la vie de Calvin. Le réformateur a quitté la France, à la fin de 1534. Il avait quitté Montaigu, avec le grade de maître-ès-arts, au début de 1528. C'est entre ces deux dates que s'est produit son changement de religion. Jusque-là, de son propre aveu, il était obstinément adonné aux « superstitions de la papauté ». Bien plus il semble avoir professé sa religion avec quelque fanatisme, parce que c'était son tempérament et parce qu'il déclare que son « cœur, eu égard à l'âge, était par trop endurci en telles choses ».

Toutefois, la « conversion subite », qui le « dompta et rangea à docilité », ne semble pas avoir eu lieu aussitôt après son départ de Paris. L'expression de Calvin : « Dieu me fit *finalement* tourner bride d'un autre côté », indique un certain espace de temps. Rappelons du reste que Gérard Cauvin, entré en querelle avec le chapitre de Noyon, en 1527, mourut le 26 mai 1531, et que l'excommunication qui le frappa, les démarches qu'il fallut faire pour pouvoir l'inhumer en terre sainte, furent très probablement pour quelque chose d'abord dans le changement de direction des études de Jean Calvin, ensuite dans la désaffection croissante de ce dernier à l'égard de l'Eglise catholique. Notons encore que Calvin atteste qu'il continua ses études, après sa « conversion », quoique « plus lâchement », et que « devant que l'an passât » tous ceux qui penchaient au protestantisme se mettaient sous sa direction. Or, cette année-là qui vit, à la fois, son changement intérieur et le développement de son influence, à titre de polémiste protestant, ne peut guère être que l'année 1533. N'est-ce point l'année où son ancien camarade, Nicolas Cop lui demande de rédiger son discours inaugural de Recteur ? Il est impossible que ce fait se soit passé en petit comité entre Cop et lui. La preuve en est que la police fit une descente au collège Fortet où logeait Calvin, saisit ses papiers et ses lettres. Sûrement on savait que c'était là que s'était élaboré, en milieu suspect, le manifeste prononcé, le 1er novembre 1533, à l'église des Mathurins.

Notons enfin qu'en 1532, Calvin est tout occupé d'un travail humaniste, son Commentaire sur le *De Clementia* de Sénèque, où il est impossible, comme l'a remarqué Auguste Lang, de découvrir le moindre indice de protestantisme. C'est donc en définitive à la fin de 1532 ou plus probablement au début de 1533 qu'il faut placer « la conversion subite » dont a parlé Calvin.

Cette conclusion coïncide assez bien avec un renseignement que nous donne Théodore de Bèze [3], quand il affirme qu'au temps du discours de Cop, Calvin était converti depuis un an et qu'il était connu et sollicité par les hommes pieux qui tenaient des réunions secrètes à Paris. Calvin rappelait volontiers de ce temps-là, paraît-il, le nom d'Etienne de la Forge. Or, ce personnage, dont une fille devait épouser le rude baron des Adrets [4], réunissait chez lui les protestants parisiens. Il distribuait des livres, notamment celui que Louis de Berquin avait traduit sous ce titre : *Consolation chrestienne contre les afflictions de ce monde et scrupules de conscience* [5]. De la Forge était connu comme un zélateur luthérien, car il fut impliqué dans l'affaire des Placards, et, le 16 février 1535, pendu et étranglé, puis brûlé en une potence au cimetière de St-Jean.

Il est probable que dans ce petit groupe formé autour de la Forge et où fréquentait Gérard Roussel, alors prédicateur à la cour, Calvin se fit re-

[1] Calvin ne dit pas que c'est l'année où son père fut excommunié pour la raison qui a été dite.

[2] *Op. Calv.*, XXXI, 22-24.

[3] *Op. Calv.*, XXI, 123.

[4] Voir Doumergue, *Calvin*, t. I, 339.

[5] C'est le *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, de 1519.

marquer par l'âpreté et la vigueur de sa dialectique et de son langage. Là, comme naguère à Meaux, autour de Lefèvre et Briçonnet, tout le monde ne marchait pas à la même allure. Les uns faisaient bon marché de l'unité catholique et se sentaient déjà nettement séparés de l'Eglise de Rome. D'autres, comme Roussel, s'obstinaient à vouloir réformer l'Eglise, sans la déserter. Calvin, écrivant, en 1537, à Roussel, lui rappellera cette « familiarité », cette « connaissance ancienne et amitié presque fraternelle » qui les unissait jadis [6].

Tous ces détails nous confirment dans l'opinion admise par tous aujourd'hui que la « conversion » de Calvin se place bien en 1533. De 1528 à 1533, il y eut donc une période intermédiaire, pendant laquelle la fissure se préparait, s'ébauchait, s'élargissait progressivement, à l'insu même de l'intéressé, au plus profond de son cœur, entre son esprit et la foi de son enfance. S'il parle d'une « conversion subite », c'est en vertu de cette illusion commune qui nous fait rapporter au temps, au jour, à l'heure où s'opère en nous la « sommation psychologique », tout le travail intérieur et secret dont elle n'est que l'achèvement. Cette période de cinq ans fut celle où Calvin subit les influences qui orientèrent sa vie dans une direction toute nouvelle. C'est l'âge critique, pour ceux qui vivent principalement par l'esprit, de 19 à 24 ans !

Ce sont ces années-là qu'il faut retracer, si l'on veut arracher à cette âme son secret. Pour Calvin, la prédestination expliquera tout ; pour l'histoire, le problème est plus complexe et demande une analyse plus serrée et plus délicate.

V

Revenons donc à 1528. Une phrase de Bèze a égaré un grand nombre des anciens biographes, tels que Merle d'Aubigné.

> « Calvin, ayant été instruit en la vraie religion, écrit-il, par un de ses parents, nommé Pierre Robert Olivétan, et ayant lu avec soin les Livres sacrés, commença d'avoir en horreur la doctrine de l'Eglise romaine et fit dessein de renoncer à sa communion. »

Or, ce Robert, dit Olivétan, est signalé dans une lettre de Bucer, du 1er mai 1528, comme arrivant d'Orléans d'où la persécution le chassait [7]. Mais, si Olivétan est arrivé à Strasbourg au plus tard, en avril 1528, il ne peut avoir eu avec son cousin que des rapports assez courts. Il ne revint plus en France. Et ce qui est décisif, c'est que Calvin, en donnant, en 1535, une double Préface, latine et française, à sa traduction de la Bible, ne fera aucune allusion au rôle que son cousin aurait joué dans l'évolution de ses propres idées [8]. Il faut donc réduire l'influence d'Olivétan sur Calvin à quelques conversations, où il l'aurait chaudement exhorté, dans les premiers mois de 1528, à s'appliquer à l'étude des Saintes Lettres. Encore ne semble-t-il pas avoir suivi ces conseils avec grand zèle, car l'examen attentif soit de sa correspondance d'alors, soit de sa Préface au *Commentaire de Sénèque* ne dénote qu'une connaissance superficielle de la Bible, citée rarement et toujours d'après la Vulgate latine. Comme le remarque A. Lang, « la Sainte Ecriture n'est pas encore entrée dans le cercle de son intérêt, nous devons admettre que c'est parce que son cœur ne bat pas encore pour elle » [9].

VI

Pour savoir quelque chose des raisons qui ont amené la « conversion » de Calvin, comme des motifs qui l'ont retardée plusieurs années, en dépit des exhortations pressantes d'Olivétan, c'est au témoignage de Calvin lui-même qu'il faut, croyons-nous, recourir. Dans une page célèbre de sa *Réponse* à Sadolet, de 1539, il décrit la conversion-type d'un laïque de son temps à la religion protestante. S'il n'y parle pas ouvertement de lui-même, on ne saurait se contenter de voir là une amplification de rhéteur. Un accent trop personnel traverse ces lignes, pour que l'on ne soit pas tenté d'y recueillir des éléments autobiographiques.

Calvin y fait parler un chrétien passé du catholicisme à la religion nouvelle. Il en appelle au jugement de Dieu, selon sa coutume [10]. Et il fait parler ainsi son personnage fictif, après avoir résumé les pratiques religieuses du catholicisme :

> « Et comme j'eusse accompli toutes ces choses tellement quellement, encore que je m'y confiasse quelque peu, si étais-je toutefois bien éloigné d'une certaine tranquillité de conscience. Car toutes les fois que je descendais en moi ou que j'élevais mon cœur à toi, une si extrême horreur me surprenait qu'il n'était ni purifications ni satisfactions qui m'en pussent aucunement guérir. Et tant plus que je me considérais de près, de tant plus aigres aiguillons était ma conscience pressée, tellement qu'il ne me demeurait autre soulas ni confort, sinon de me tromper moi-même en m'oubliant » [1].

Nous reconnaissons sans peine, en ces lignes, la description d'un état d'âme que l'étude des ouvrages de Luther et des *Loci communes* de Mélanchthon nous ont rendu familier. On a même l'impression que Calvin n'est ici qu'un élève extrêmement fidèle. L'histoire présente pourtant un phénomène collectif analogue. De même qu'au début du XIXe siècle, il fut de mode, pour ainsi dire, de porter au front le signe fatal d'un drame intime et mystérieux, de même que Werther, René, Child

[6] *Op. Calv.*, v, 280, 282, dans *Epistolæ duæ de rebus hoc sæculo cognitu necessariis*, publié d'abord à Bâle chez Platter et Lasius, en 1537 ; — « amicitiæ nostræ veteri fraternæque pæne conjunctioni »... — Calvin prétendait détourner Roussel d'accepter la mitre épiscopale. Roussel venait d'être nommé évêque d'Oloron en Béarn, à la demande de Marguerite de Navarre.

[7] « J'ai ici, disait Bucer, un jeune homme de Noyon, que la persécution a chassé d'Orléans où il étudiait les lettres », Herminjart, II, 451. — Ce jeune Noyonnais ne peut être qu'Olivétan, c'est l'opinion d'Herminjart et de Lefranc, contre Kampschulte qui y voyait Calvin lui-même.

[8] Au surplus : Bèze lui-même s'était exprimé dans une autre rédaction de sa *Vie de Calvin* — il y en eut trois — d'une manière beaucoup plus réservée sur le rôle de Olivétan, dans la conversion de Calvin. — Voir *Op. Calv.*, XXI, 29.

[9] « Die heilige Schrift ist noch nicht in den Kreis seiner Interessen getreten ; wir dürfen annehmen, weil sein Herz noch nicht für sie schlægt. » Lang, *Zwingli und Calvin*, Bielefeld, 1913, p. 93. — Voir aussi du même : *Die Bekehrung Calvins*, Leipzig, 1897, p. 46 et s.

[10] Il écrivait déjà le 20 oct. 1538, à du Tillet, « C'est là (à Dieu) que j'appelle de la sentence de tous les sages, lesquels pensent leur simple parole avoir assez de poids pour notre condamnation. Là les anges de Dieu rendront témoignage lesquels sont schismatiques », J. Bonnet, *Lettres de Calvin*, I, 23.

[1] La traduction est de Calvin. Nous l'avons légèrement modernisée, *Op. Calv.*, v, 412.

Harold, en trois langues différentes, aimaient à gémir ou à déclamer sur leur incurable ennui, de même, au XVI[e] siècle, Luther, Mélanchthon, Calvin et, à leur suite, des milliers d'autres — cependant nous ne l'avons pas trouvé chez Zwingli — dépeignent éloquemment leurs angoisses d'âme, l'obsession qui les poursuit des jugements de Dieu, le souvenir, qui les navre, de leur misère, de leur indignité, le besoin impérieux qu'ils ressentent de certitude, de paix intérieure, la consolation infinie que leur donne la doctrine découverte par Luther de la justification par la foi seule, sans les œuvres, de l'opposition entre l'Evangile qui sauve et la Loi qui accable, entre Jésus qui pardonne et Moïse qui terrifie. On comprend dès lors que l'ouvrage de Luther : *Tessaradecas consolatoria*, traduit par Berquin, ait circulé dans les milieux parisiens gagnés aux idées nouvelles et où fréquentait Calvin, vers 1533. C'était la « mystique de la consolation » qui gagnait des adhérents à la religion de Luther. Parmi les causes de la Révolution religieuse, c'est l'une des principales. Et voici la seconde :

« Mais comme rien ne s'offrait de meilleur, continue-t-il, je poursuivais toujours le train que j'avais commencé, quand cependant il s'est élevé une bien autre forme de doctrine : non pas pour nous détourner de profession chrétienne, mais *pour la réduire* (ramener) *elle-même à sa propre source* et pour la restituer comme emmodée (émondée) de toute ordure, en sa pureté » [2].

Avec la mystique de la consolation intérieure par la justification sans les œuvres, le biblicisme a été l'une des plus efficaces causes de la Réforme. L'idée de revenir « à la source », de remonter à la pureté parfaite de la doctrine chrétienne, de boire à l'eau limpide de l'enseignement authentique du Christ exerçait alors sur les esprits, en dépit des illusions qu'elle pouvait comporter, un prestige irrésistible. Elle dut agir avec d'autant plus de force sur l'esprit de Calvin qu'il avait passé, par une période d'humanisme presque indifférent à l'ancienne religion, au cours de laquelle son âme naturellement religieuse était, pour ainsi dire, dans l'attente d'une certitude nouvelle. Par quels liens tenait-il encore au catholicisme ? La suite de son plaidoyer va nous l'apprendre :

« Mais moi, offensé de cette nouveauté, à grand peine ai-je voulu prêter l'oreille et si confesse que j'y ai vaillamment et courageusement résisté... Et mêmement une chose y avait qui me gardait de croire à ces gens-là : c'était *la révérence de l'Eglise.* » (*Op. Calvini*, v, 412).

Ici, Calvin simplifie peut-être un peu les choses. Il suppose bénévolement que seule la « révérence de l'Eglise » l'a retenu quelque temps. Il lui est aisé de faire voir ensuite que cette « révérence » ne reposait que sur une illusion. Il déclame éloquemment contre les souillures de l'Eglise romaine, contre la tyrannie du pape, contre la fausseté des titres qui fondent le pouvoir qu'il a usurpé. Il affirme que ceux qui ont de l'Eglise un véritable respect, ce sont ceux qui veulent la réformer et non pas ceux qui l'ont corrompue. La haine de Rome — cette autre cause, la première sans doute de la Révolution — éclate en divers points de sa lettre à Sadolet. Rome n'est pour lui qu'un cloaque de tous les vices [3].

Il n'y a pas lieu de douter que la haine de Rome ait joué un rôle prépondérant dans l'évolution de Calvin, comme dans celle de Luther et de Zwingli. Mais quand il nous dit que « la révérence de l'Eglise » seule l'a retenu à l'origine, son affirmation ne concorde pas entièrement avec ce qu'il nous apprend dans un autre ouvrage : *Secunda defensio piæ et orthodoxæ de sacramentis fidei contra Westphali calumnias*, paru à Genève en 1556 [4]. Parlant en effet, dans ce pamphlet, de Luther et de Zwingli, ses deux devanciers, il dit :

« Je suis content de me glorifier que quand ils eurent commencé à faire quelque approche de plus près les uns des autres, leur consentement, combien qu'il ne fût pas encore plein et entier, me servit beaucoup. Car commençant un peu à sortir des ténèbres de la papauté et ayant pris quelque petit goût à la saine doctrine, quand je lisais en Luther qu'Oecolampade et Zwingli ne laissaient rien ès sacrements que des figures nues et représentatives sans la vérité, *je confesse que cela me détourna de leurs livres*, en sorte que je m'abstins longtemps d'y lire. Or, devant que je commençasse d'écrire, ils avaient conféré ensemble à Marbourg et par ce moyen leur véhémence était un peu modérée. »

Voilà donc ce qui arrêtait Calvin : les dissentiments des réformateurs entre eux. Avec son esprit logique et net, il voyait clairement ceci : des hommes qui prétendent ne connaître que la Parole de Dieu, ne rien ajouter d'humain au message divin contenu dans les Ecritures, n'interpréter les Saintes Lettres que sous l'influx de l'Esprit Saint, ces hommes-là n'ont pas le droit de différer d'avis sur aucun point, encore moins sur un point de l'importance des sacrements et notamment de l'Eucharistie. La vérité est une, l'Esprit Saint ne peut se contredire. Calvin avait aperçu, dans un éclair, la force de l'argument « des variations ».

Il est très remarquable qu'au Concile de Sens, tenu à Paris, en 1528 — l'année même où Calvin était sollicité par son cousin Olivétan — cet argument des « variations » était mis au premier rang par les défenseurs de l'Eglise :

« Les novateurs ne s'accordent pas entre eux : les uns abattent les images, qui sont tolérées par les autres... ils ne s'accordent pas sur l'Eucharistie, les uns croient qu'elle n'est que le signe du Corps et du Sang de Jésus-Christ et les autres font profession de croire qu'elle est véritablement le Corps et le Sang de Jésus-Christ... Or, ces contradictions font assez connaître combien ils sont éloignés de la vérité qui est toujours la même et ne se combat jamais » [5].

On peut regarder comme très probable que des documents de cette nature étaient livrés et commentés aux étudiants de Montaigu et des autres collèges où l'on s'occupait de théologie. Ils firent une impression assez forte sur le jeune Calvin

[2] *Op. Calv.*, v, 412.

[3] *Ibid.*, 406 : « (Roma) quæ ruptis rectæ disciplinæ repagulis, proculcata omni honestate, sic in omnia flagitiorum genera exundavit ut vix unquam tale fœditatis exemplum exstiterit... » *Ibid.*, 407 : « Quomodo apud vos eliguntur episcopi ? Qua probatione ? Qua censura ? Qua diligentia ? Qua cautione ?... »

[4] *Op. Calv.*, IX, 41-120. — Le texte qu'on va citer est p. 51.

[5] Ellies du Pin, *Histoire de l'Eglise et des tuteurs ecclésiastiques du* XVI[e] *siècle.* Paris, 1701, p. 643.

pour l'arrêter encore quelque temps sur la pente. Retenons seulement la date qu'il nous fournit : ce n'est qu'après qu'il se fût opéré un certain rapprochement entre Luther et Zwingli à Marbourg, que Calvin sentit faiblir, dans son cœur, la force de l'objection qui l'éloignait des novateurs. Le colloque de Marbourg est d'octobre 1529. Il nous faut voir ce que fut la vie de Calvin entre 1529 et 1533, date où il a certainement rompu, dans son âme, avec l'Eglise catholique

VII

Après les avertissements ou les objurgations d'Olivétan, il s'est donc simplement refroidi quelque peu envers l'Eglise, attiré probablement par le biblicisme, mais retenu par les divergences des réformateurs. C'est alors que son père le détourne de la théologie, on sait pourquoi, et l'oriente vers les études juridiques. De Paris, le jeune Calvin passe à Orléans, au début de 1528. Il y reste jusqu'en mai 1529. Il s'y fait des amis : Nicolas Duchemin, François Daniel, Claude Framberge, Philippe du Laurier, François de Connan. Il travaille sous Pierre de l'Estoile et fait de rapides progrès dans la jurisprudence.

D'Orléans, Calvin, accompagné de son meilleur camarade, François Daniel, vient à Bourges où l'attire la réputation d'André Alciat, qui vient d'y arriver, en avril 1529. Il continue ses études de droit, mais elles ne réussissent pas à s'emparer de lui tout entier. Il n'aime point la scolastique. Il parlera d'elle plus tard avec mépris comme d'une sorte de « magie occulte » [6]. Comme tous ceux que cette discipline scolaire rebute, il se dirige vers les lettres. La carrière d'humaniste le tente.

Et justement il trouve à Orléans et retrouve à Bourges un de ces savants étrangers, que François Ier attirait si volontiers en France, sans s'inquiéter beaucoup de leurs opinions ou tendances religieuses. Celui-ci était un Allemand, originaire de Rottweil, en Wurtemberg. Son nom a passé à l'histoire, grâce à Calvin, son élève. Il s'appelait Melchior Wolmar. Helléniste distingué, il avait professé à Paris, qu'il avait dû quitter à cause de ses idées luthériennes. De 1527 à 1530, on le voit à Orléans, où il fonde une sorte de pensionnat. On croit qu'il séjourna ensuite cinq ans à Bourges, d'où il rentra à Tubingue. Calvin paraît l'avoir fréquenté surtout à Bourges. Il put voir dans sa maison un jeune enfant de douze ans, que son père, bailli à Vézelay, avait confié, depuis 1528, aux soins de Wolmar. Cet enfant beau, bien fait, agréable, fin et délicat, devait succéder, trente-quatre ans plus tard à Calvin et achever son œuvre à Genève. C'était Théodore de Bèze.

Florimond de Raemond affirme que c'est ce Wolmar qui le premier fit connaître le protestantisme luthérien à Calvin. Mais nous savons par ce dernier que ses relations avec Wolmar durèrent peu. En lui dédiant, le 1er août 1546, le *Commentaire sur la IIe aux Corinthiens*, il ne fait aucune allusion à l'influence religieuse que l'helléniste aurait pu exercer sur lui et dit simplement : « Tu n'aurais pas refusé de continuer à me tendre la main, si la mort de mon père ne m'avait rappelé *presque aussitôt* » [7]. Ce n'est donc que dans les premiers mois de 1531 qu'il convient de placer les rapports entre Wolmar et Calvin, car, au début de mai de cette même année. Calvin quitte Bourges pour se rendre à Noyon, auprès de son père mourant. Gérard Cauvin expire, entouré de ses enfants, le 26 mai. Son fils aîné, Charles, se présente, le lendemain, devant le chapitre, implore l'absolution pour son père, promet de régler les comptes en retard, avant la Saint-Remi (1er octobre) et obtient la sépulture religieuse [8].

Devenu libre de ses décisions par la mort de son père, Calvin se tourne complètement vers les lettres et délaisse le droit. Ses sentiments intimes sont bien ceux d'un humaniste. Il parle en humaniste des vœux monastiques, c'est-à-dire d'un air détaché et distant, un peu moqueur. Chargé par François Daniel d'aller voir une de ses sœurs qui entrait au couvent, à Paris, il lui écrit :

> « J'ai voulu éprouver ses dispositions et savoir si elle était fermement résolue à subir ce joug austère. Je l'ai vivement pressée de me dire franchement tout ce qu'elle pensait. Je n'ai jamais vu personne animée d'un plus vif et plus complet désir, ni si pressée de le voir combler. *On eût dit qu'elle jouait avec des poupées* toutes les fois qu'elle entendait parler de ses vœux. Je n'ai pas voulu la détourner de sa résolution... » [9].

On ne trouve pas encore dans cette lettre le Calvin de plus tard. Il n'en est pas encore à faire une obligation à ses amis d' « éviter et fuir les cérémonies et superstitions papales » [10]. Il pense et parle en humaniste, rien de plus. Il suit les leçons du fameux *Collège de France*, fondé en mars 1530, par François Ier, pour l'étude des langues anciennes. Il est l'élève de Danès, il aime et admire Budé, il assiste au cours d'hébreu de son compatriote, Vatable. Enfin il travaille à un *Commentaire sur le Traité de la Clémence de Sénèque*, qui paraît en avril 1532. Ecrivant à son ami Daniel, à la suite de cette publication, il semble surtout préoccupé de la vente de son livre, et il ajoute, sur un ton qui est bien loin du Calvin ultérieur : « Quant aux Bibles, j'ai fait ta commission... Lorsque je ferai mes paquets pour aller te voir, je les mettrai dans mes malles : je pense que des objets de ce genre sont du nombre de ceux dont on peut sans inconvénient différer l'envoi » [1]. N'y a-t-il pas là une sorte d'indifférence que Calvin eût durement critiquée et réprouvée plus tard ?

Au mois de juin 1532, Calvin se rend de nouveau à Orléans, où il devient Substitut annuel de la nation de Picardie en l'Université du lieu. Il y séjourne environ un an ou treize mois. En août 1533, nous savons qu'il est de passage à Noyon.

[6] « Qualem in scholis doctrinam discebant, qui ad ecclesias erudiendas se comparabant ? Scis ipse meram fuisse sophisticen : sed adeo contortam, implicatam, sinuosam, perplexam, ut merito dici posset scholastica theologia quædam arcanæ magiæ species », *Op. Cal.*, v, 396, lettre à Sadolet.

[7] *Op. Calv.*, xii, 365, L. 1. 156.

[8] Doumergue, i, 197.

[9] Herminjart, ii, n° 345, p. 347 : Herminjart note par ailleurs que la façon dont Calvin avait parlé de la mort certaine et imminente de son père, à son ami Duchemin, dans une lettre du 14 mai 1531 (n° 338), n'avait que bien peu « l'accent de la piété filiale ».

[10] *Op. Calv.*, v, 233, à Duchemin, 1537.

[1] Herminjart, ii, 380.

Enfin en octobre de la même année, il écrit de Paris à François Daniel. Un grand changement s'est maintenant produit en lui. Son langage n'est plus le même. Il aura bien raison de dire plus tard que sa conversion avait été *soudaine*. Le 23 août, il avait assisté à une séance du chapitre de Noyon, où l'on décida des prières contre la peste. Calvin n'a élevé aucune protestation, n'a fait aucune réflexion critique. Il n'était donc pas encore luthérien. En octobre, il écrit de Roussel « notre Gérard ». Il décrit à son ami Daniel les événements de Paris, traite les théologiens de « factieux » et — chose décisive — il compose pour son ami Cop un discours inaugural nettement luthérien. Le cap est franchi ; Calvin a dit adieu à l'Eglise catholique. C'est donc entre le mois d'août et le mois d'octobre 1533 que se place cet événement décisif que les protestants nomment sa « conversion », les catholiques son « apostasie » et qu'il faudrait appeler avec Ferdinand Brunetière « la conversion de Calvin à ses propres idées » [2].

VIII

C'est une opinion assez répandue que Calvin était un homme d'une rare impassibilité, chez qui le cœur était desséché et pour qui le « sentiment » était sans aucune influence sur la conduite. Le principal biographe de Calvin, E. Doumergue a protesté avec raison contre ce préjugé. « Si étrange que cela soit, écrit-il, cela paraît incontestable : Calvin est un timide, un réservé, qui sous son apparence raide et froide, cache une sensibilité féminime. Il devient facilement nerveux » [3]. Le Réformateur parlait volontiers lui-même de ce trait de son caractère Il disait un jour à Viret : « Tu connais la tendreté ou plutôt la susceptibilité de mon âme » [4]. Toute sa correspondance et, pour mieux dire, toute sa vie démontre qu'il se connaît bien en parlant ainsi. Il prend ombrage de la moindre froideur, de la plus légère critique, du blâme le plus discret. Sa conduite envers ses amis, envers les autorités de Genève, envers ses adversaires surtout, témoigne à tout instant de cette irritabilité excessive, dont il souffre parfois mais dont il n'est pas maître. Son intelligence, sa puissance de dialectique, la fécondité inépuisable de son esprit en arguments, et aussi en injures, sont sous la dépendance étroite de cette passion dominante, qu'il a peut être combattue mais qu'il n'a jamais domptée. Il est très remarquable que ce stoïcien, qui a édité Sénèque, qui a reçu partiellement de la fréquentation de Sénèque la vigueur un peu tendue de son style et de sa pensée, la tournure d'esprit moralisante et la foi en cet implacable destin que l'on retrouve dans sa doctrine de la prédestination, ait réprouvé particulièrement et avec une insistance spéciale, chez les Stoïciens, l'insensibilité. « Ne pas pouvoir pleurer est un vice », a-t-il écrit [5]. Comment donc pourrait-il se faire que ce cœur si frémissant, si sensible, si irritable, ne fût pour rien dans la démarche principale de sa vie ?

Lorsqu'il décrivait la conversion-type d'un laïque du temps à la religion « réformée », il faisait surtout appel à des arguments mystiques, à ceux-là mêmes qu'il trouvait dans Luther et qui avait ému Mélanchthon. Il n'y a aucune raison de douter que sa conversion à lui ait eu ce caractère essentiellement sentimental et mystique. C'est ce que n'ont pas vu certains biographes de Calvin, Lefranc et Bossert, par exemple. Dans son bel ouvrage sur la *Jeunesse de Calvin*, le premier estime que « ce qu'il écrit plus tard de l'extrême terreur qu'il éprouvait à entrer en lui-même... des tourments de sa conscience, ne doit pas être pris à la lettre » et que « la conversion définitive de Calvin fut avant tout une question de logique et de réflexion, où le sentiment ne fut pour rien » [6]. Bossert, de son côté, affirme, en traitant de la « conversion » de Calvin, que « toute comparaison avec Luther serait ici hors de propos », qu'il n'y a pas trace chez Calvin de « déchirements intérieurs », ni de bouleversement de conscience, qu'il n'a pas été terrifié à la pensée de s'élever contre « une Eglise jusque-là révérée » [7].

Tout ce que l'on peut concéder à ces auteurs, c'est que la conversion de Calvin fut surtout « livresque », que les émotions mystiques d'où elle résulta n'étaient point spontanées chez lui et qu'il les dut à la lecture des ouvrages de Luther. Il n'en est pas moins évident, à la lecture des textes, que Calvin s'est enthousiasmé pour les ouvrages de Luther, tout particulièrement pour ce que nous avons appelé la « mystique de la consolation ». Au plus fort de la seconde *Querelle sacramentaire*, alors que Luther écrira contre Zurich et Genève, à propos de l'Eucharistie, Calvin écrira à Bullinger, en novembre 1544, ces lignes significatives : « Souvent je me suis dit : et même si Luther m'appelait démon, je lui ferais malgré tout l'honneur de reconnaître en lui un serviteur exceptionnel de Dieu... » Calvin n'avait pas coutume de ménager un adversaire. On ne peut échapper à l'impression que ce respect si bien enraciné pour Luther venait de ce qu'il lui devait l'ébranlement décisif de sa vie et l'éblouissement de lumière qui l'avait poussé hors des voies de sa jeunesse. C'est de Luther que Calvin, entre les mois d'août et d'octobre 1533, a appris la puissance de la foi, l'opposition entre la Loi et l'Evangile, qui fera le thème principal du discours inaugural de Cop, le 1er novembre 1533, la négation du libre-arbitre, l'abandon total à la toute-puissance divine, la certitude du salut personnel. C'est de Luther que Calvin a appris cette grande nouvelle, exaltante, enivrante, qu'il était, lui, Calvin, *Prédestiné*, pourvu qu'il eût la foi !

C'est dans Luther que Calvin a lu, avec une émotion indicible, ces lignes que les habitués des réunions chez Etienne de la Forge, devaient commenter si passionnément :

« Le Christ est né pour nous, selon Isaïe, et non seulement né, mais encore *donné*. C'est pourquoi sa résurrection m'appartient ainsi que tout ce qu'il a réalisé par sa résurrection... Or, qu'a-t-il fait par elle ?

[2] Brunetière, *Histoire de la littérature française classique*, I, 199.

[3] Doumergue, *J. Calvin*, I, 200. — Du même, *Le caractère de Calvin*, Paris, 1921, p. 15, 52 et s.

[4] « Nosti animi mei teneritudinem vel mollitiem potius », *Op. Calv.*, XIII, 230.

[5] Voir E. Doumergue, *J. Calvin*, I, 216. — *Institution chrétienne*, éd. de 1559, livre III, chap. VIII, sur le support des épreuves. Calvin réprouve formellement la patience « philosophique » et prêche la « chrétienne ».

[6] A. Lefranc, *La Jeunesse de Calvin*, p. 96-98.

[7] Bossert, *Calvin*, Paris, 1909, p. 30.

En vérité, il a anéanti le péché, suscité la justice, englouti la mort et apporté la vie, vaincu l'enfer et communiqué la gloire éternelle... C'est véritablement une riche consolation d'entendre que Jésus a été fait par Dieu « notre justice, notre sanctification, notre rédemption, et notre sagesse », comme l'apôtre l'affirme dans la Première épître aux Corinthiens (I, 30). Car je suis un pécheur, mais je marche désormais dans sa justice, qui m'est imputée ; je suis impur, mais sa sainteté est ma sanctification ; ...je suis insensé, mais sa sagesse me porte ; je suis digne de la damnation, mais sa liberté est mon salut ; ...Le chrétien qui croit cela, peut se vanter d'avoir les mérites du Christ et de posséder absolument tous ses biens comme s'ils lui étaient propres. Ils lui appartiennent si bien qu'il doit attendre avec une confiance entière le jugement de Dieu, devant lequel nul pourtant ne peut tenir debout. C'est une si grande chose que la foi, elle fait en nous de si grandes merveilles, elle nous transforme en de si glorieux enfants de Dieu !... »

C'était là en effet ce qu'on lisait dans ce *Tessaradecas*, traduit par Louis de Berquin, sous le titre significatif de *Consolation chrestienne*, dont les amis d'Etienne de la Forge faisaient leurs délices. Que Calvin se soit exalté pour cette doctrine, c'est ce que prouve, sans l'ombre d'un doute, son Discours composé pour Cop. Qu'il n'y ait en tout cela que de la logique et « aucune trace de sentiment », c'est inadmissible. L'esprit de Calvin avait de la logique, certes, mais il n'avait pas cette puissance constructive qui sait dresser un système puissant, dont toutes les parties se tiennent et dont toute contradiction est bannie.

Celui qui admet qu'il est souverainement *consolant* de savoir, avec certitude, que l'on est du nombre des élus, peut avoir assez de logique, pour comprendre qu'il faut soustraire cette certitude bienheureuse aux fléchissements possibles de l'être humain, qu'il convient de nier la liberté humaine et par suite de faire dépendre le salut exclusivement de la prédestination éternelle de Dieu. Cette logique-là, elle se trouve aussi bien chez Luther que chez Calvin. Et c'est pour cette raison que Calvin, nous le savons par ailleurs, s'enthousiasmait aussi de la doctrine luthérienne — et nullement fabrisienne — du *Serf-Arbitre*. Ecrivant en effet, en 1545, un ouvrage très dur « *Contre la Secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels* » [8], il rappelle les discussions qui avaient lieu, au temps de sa jeunesse, chez Etienne de la Forge, et il signale le problème du *fatalisme*, comme l'un de ceux qui s'y trouvaient le plus fréquemment et le plus vivement agités. Il ajoute que déjà les « Libertins » se moquaient du dogme fataliste, mais que les « croyants » se défendaient contre leurs attaques et qu'il était lui-même l'un des plus enthousiastes parmi ces derniers.

Sa pensée était, comme celle de Luther, que, par la négation du libre-arbitre, « Dieu est magnifié comme il le mérite » et que « nous sommes certifiés (assurés) de notre salut », en sorte que nous pouvons invoquer Dieu « comme notre Père en pleine liberté ». Pour lui, « si nous n'avons ces deux choses-là, malheur sur nous, il n'y a plus ni foi ni religion ! » [9]

Mais la logique de Calvin s'arrête là. Dès qu'on pousse son système, en quelque sens que ce soit, on aboutit à des antimonies insolubles, à de véritables contradictions qui révoltent le sens commun et la conscience même.

Parle-t-il de Dieu ? Il le définit très correctement « la sagesse, la justice, la bonté, la miséricorde, la vérité, la vertu et la vie infinies » [10]. Et il ne s'aperçoit pas qu'il est monstrueux de dire aussitôt de ce Dieu qu'il condamne à l'enfer éternel un nombre considérable de ses créatures, pour avoir désobéi à une Loi qu'elles ne pouvaient accomplir. Parle-t-il du péché originel ? Il exige que nous « sentions notre misère et pauvreté et que ce sentiment cause en nous une fâcherie et angoisse » [1]. Il répète sur tous les tons que « de nature, nous sommes tous *maudits* et ne pouvons nous plaindre de Dieu, quand il nous laissera comme nous sommes ». Mais cette « angoisse » et cette « fâcherie » ne sont là que pour figurer ; elles ne doivent pas rester en nous. Elles n'ont d'autre but, comme chez Luther, que de secouer profondément le cœur, qui jouira d'autant plus des consolations de la certitude du salut, qu'il aura été plus agité par les tortures de l'épouvante en face de l'enfer !

Mais d'où nous viendra la certitude du salut ? — De la foi en la Rédemption. Et comment serons-nous certains de participer à cette Rédemption, alors qu'il n'y a qu'un petit nombre d'élus ? Calvin répond : vous serez certains, par la foi, qui est le signe infaillible de la prédestination. Fort bien ! Mais les Libertins aussi prétendent avoir la foi, et Calvin les condamne. Il distingue entre la vraie foi et la fausse. La vraie foi, est celle qui « non seulement ne nous rend pas nonchalents à bonnes œuvres, mais est la racine dont elles sont produites » (*Catéchisme*) en sorte que nous ne pouvons « croire pour être justifiés, sans faire bonne œuvre ». Nous voici donc rejetés vers cette incertitude reprochée à la doctrine catholique : la foi est vraie lorsqu'elle fructifie en œuvres. Mais combien de temps faudra-t-il pour le constater ? A quel moment l'homme est-il assez assuré de sa persévérance dans les œuvres, pour être certain d'avoir bien la vraie foi, celle qui sauve, et non la fausse, qui n'est qu'illusion ? Et comment les œuvres peuvent-elles être inutiles au salut, puisque sans elles il n'y a pas de foi qui sauve ? Contradiction !

Enfin Calvin parle-t-il de la justice divine et de la responsabilité humaine ? Comment peut-il concilier l'une et l'autre avec le serf-arbitre. Où il n'y a pas de liberté, comment y aurait-il une responsabilité et sans responsabilité véritable, comment Dieu serait-il juste en donnant aux uns le ciel qu'il refuse aux autres ?

Bref, de toutes parts, contradiction, incompatibilités. Ne faisons donc point de la conversion de Calvin une question de logique. Elle fut au premier chef une œuvre de sentiment, mais d'un sentiment spécial à cette époque, et spécial aux milieux « réformés », car on ne le trouve pas parmi les catholiques au même degré, et il est devenu

[8] *Op. Calv.*, VII, 145-252.
[9] *Sermons sur l'épître aux Ephésiens*, 1562, *Op. Calv.*, LI, 241 et s. — Sermon II.
[10] *Christianæ religionis institutio*, 1536, *Op. Calv.*, I, 27.
[1] *Catéchisme de Genève*, édition définitive de 1553.

étranger et même odieux aux protestants eux-mêmes

Alors que pour nous le dogme de la prédestination est déprimant et décourageant, autant peut-être qu'absurde et révoltant pour la conscience, Calvin, à la suite de Luther, le trouvait aussi consolant que logique. Croire que Dieu fait tout, qu'il dispose souverainement et sans notre concours libre de nos destinées, c'est soustraire l'affaire capitale de notre salut à l'impuissance et à l'inconstance de nos facultés. Qu'il est doux de s'abandonner délicieusement à la bonté, à la miséricorde divines, de se laisser conduire par elles, sans mérite de notre part, au port assuré du salut ! Qu'il est beau d'honorer Dieu en humiliant devant lui la superbe humaine ! Calvin trouve cela juste et consolant. Et il aurait sans doute raison, s'il était sûr que tout le monde est sauvé. Il ne souffre pas de l'horrible cauchemar des créatures jetées en enfer, sans qu'elles aient pu éviter leur effroyable destin, puisqu'elles ne sont pas libres et que Dieu ne leur a pas donné les moyens de salut indispensables. Ni Luther ni Calvin ne sentent qu'il y a là une criante injustice. Ils ne demandent, eux, à leur doctrine que la certitude personnelle du salut. Ils sont sûrs d'être prédestinés. Cela leur suffit. Ce sentiment est à la base de la Révolution religieuse qu'ils ont réalisée. La logique pure n'y est pour rien ! [2]

L. Cristiani.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

SIMPLES EXPLICATIONS

De plusieurs côtés nous sont parvenues des demandes d'explications au sujet de l'article du 19 novembre 1949, sur l'origine de l'homme, l'évolution et les dons préternaturels. Bien volontiers nous déférons à ces demandes qui montrent l'intérêt porté à ces questions brûlantes par certains de nos abonnés. Leur intervention est à la fois un encouragement pour le rédacteur et un stimulant pour les autres lecteurs. On s'efforcera de grouper les questions posées.

1. — Les décisions de la Commission Biblique sont-elles infaillibles ?

Nous avions rappelé la décision de la Commission Biblique du 30 juin 1909 (*Ami* 1949, p. 692, 1re colonne), indiquant qu'on ne peut révoquer en doute le sens historique du récit de la Genèse en ce qui concerne la *création spéciale de l'homme* et *l'unité du genre humain.*

Au nom de plusieurs confrères, un lecteur pose la question suivante :

Q. — « Les réponses de la Commission Biblique jouissent-elles de l'infaillibilité ? En fait, elles évoluent avec le temps et le progrès de la science. Se référer à une de ces réponses datée du 30 juin 1909, n'est-ce pas retarder ? L'encyclique sur les Etudes Bibliques semble avoir modifié quelque peu la position de l'Eglise au sujet des deux premiers chapitres de la Genèse, sans compter certains articles, par ex. du P. Bea et la réponse du P. Vosté au cardinal Suhard...»

R. — L'auteur de l'article a toujours reconnu que les réponses de la Commission Biblique ne sont pas infaillibles. Il l'a expressément affirmé : en 1916, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 25 mars, p. 725 s. ; en 1927, dans l'*Ami du Clergé*, p. 630 ; en 1948, dans le *D. T. C.*, art. *Vérité*, xv, col. 2682 ; dans le petit manuel d'Instruction religieuse, *Doctrine et Vie* (2e édit.), 1946, n. 166. Voici le texte du *D. T. C.* :

« Quant aux décisions doctrinales des Congrégations romaines (principalement Saint-Office et Commission Biblique), elles sont, on le sait, une affirmation ou une négation, *non de la vérité de la doctrine approuvée ou réprouvée, mais de sa sécurité.* N'étant pas garanties par l'infaillibilité, ne garantissant pas la vérité, *elles ne sont pas irréformables,* bien qu'elles commandent jusqu'à plus ample informé notre assentiment. »

En adhérant à la doctrine approuvée par la C. B dans sa décision du 30 juin 1909, nous sommes donc en *sécurité de conscience.* Mais, absolument parlant, nous se préjugeons pas encore, en vertu de cette décision même, de la vérité qui semble y être affirmée. Si nous devons adhérer à cette doctrine d'une adhésion portant sur sa vérité spéculative, c'est, on le verra plus loin, pour une autre raison.

Toutefois, pour demeurer dans les limites de la question posée, on se demande si la décision pratique de 1909 n'a pas été modifiée soit par le progrès des sciences, soit par l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* soit par la lettre adressée, au nom de la Commission Biblique, par le R. P. Vosté au cardinal Suhard.

a) Si — par impossible — la démonstration scientifique était faite d'un polygénisme originel en ce qui concerne l'actuel genre humain, la décision de 1909 serait nécessairement à reviser, tout comme le Saint-Office dut autrefois reviser ou plutôt abandonner la condamnation portée contre la thèse de Galilée. Mais les savants sont loin d'avoir fait cette démonstration : des tenants du transformisme appliqué à l'homme l'estiment compatible avec la doctrine monogéniste ; bien plus, c'est le transformisme lui-même qui est fortement attaqué par des savants authentiques. Du côté de la science, rien qui présentement justifie une modification substantielle à la décision de 1909.

b) Du côté de l'Eglise, rien pareillement n'est survenu affectant ladite décision. Quand le Saint-Office a modifié ou précisé son sentiment sur l'authenticité du *Comma Johanneum,* il l'a fait ouvertement [1]. Rien de tel dans la question présente. Bien au contraire, l'Encyclique, tout en consacrant pour les exégètes la nécessité de s'appliquer à découvrir le sens littéral et le genre littéraire (*Ami,* 1946, p. 34-38), tout en leur donnant « des consignes optimistes », leur rappelle qu'à côté des nombreux textes dont le sens n'a pas été défini ou à l'interprétation desquels manque le consente-

[2] Sur les « contrariétés » — c'est ainsi que M. Doumergue les nomme — dans la doctrine de Calvin, voir E. Doumergue, *Le caractère de Calvin,* Paris, 1921, p. 47 et s.

[1] Voir *Ami,* 1928, p. 237-238, le commentaire des deux décisions du Saint-Office.

ment unanime des Pères, existent cependant « des règles et des lois portées par l'Eglise (quand) il s'agit de la foi ou des mœurs ». La « création spéciale de l'homme », l' « unité du genre humain » ne sont-elles pas du nombre des vérités touchant à la foi promulguées par le Magistère ? Le Saint-Père lui-même le suppose soit dans l'encyclique *Summi Pontificatus* (20 oct. 1939), soit dans le discours adressé le 30 nov. 1941 aux membres des académies pontificales.

L'Ecriture, dit l'Encyclique *Summi Pontificatus*, nous montre comment *du premier couple* tirèrent leur origine les autres hommes... L'Apôtre des nations, à son tour, se fait le héraut de cette vérité qui unit fraternellement tous les hommes en une même famille quand il annonce au monde grec que *Dieu a fait sortir d'une souche unique* toute la descendance des hommes (Act. XVII, 26).

Le discours insiste sur la création spéciale du premier homme ; rappelant les paroles de la Bible, Pie XII s'exprime ainsi :

Comme furent faits le ciel et la terre... ainsi fut formé l'homme du limon de la terre et Dieu souffla sur son visage un souffle de vie et l'homme devint personne vivante... De l'homme seulement pouvait venir un autre homme qui pût l'appeler père et progéniteur et l'aide donnée par Dieu au premier homme fut tirée de lui, chair de sa chair. Au sommet de l'échelle des vivants, l'homme, doté d'une âme spirituelle, fut établi par Dieu prince et souverain du règne animal. Les multiples recherches tant de la paléontologie que de la biologie et de la morphologie sur d'autres problèmes concernant les origines de l'homme n'ont jusqu'alors apporté rien de positivement clair et certain... (*A.A.S.*, 1941, p. 506-507).

Le R. P. Bea (dont le nom était cité par notre consultant) commentait ainsi les paroles pontificales :

Cette exposition du Pape... établit en premier lieu un certain nombre de vérités comme *certaines* et *hors de discussion*, savoir : la *création de l'homme* à l'image et à la ressemblance de Dieu, sa supériorité et son domaine sur le règne animal — ce qui exclut qu'une brute puisse être appelée père ou progéniteur soit du premier homme Adam soit de la première femme Eve ; — enfin l'âme spirituelle de l'homme qui le place au sommet de tous les vivants.

On ne peut donc, très certainement, chercher dans le règne animal le père ou le progéniteur du premier homme. Quant à la contribution que le règne animal aurait pu apporter à la formation d'une partie de l'être humain, le corps, c'est un point encore laissé dans l'indétermination. Cette question appartient donc avec d'autres — nommons simplement celles qui concernent l'âge du genre humain, ou encore la manière dont Eve fut formée d'Adam — à cette catégorie d'autres problèmes qui doivent faire l'objet des recherches diligentes de la Paléontologie, de la Biologie et de la Morphologie, mais qui n'ont pas encore trouvé une solution claire et déterminée et qui ne pourront être résolus dans l'avenir qu'à la condition que la science naturelle se laisse éclairer et guider par la foi. (*Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte*, dans *Biblica*, 1944, p. 77) [2]

Quant à la lettre du P. Vosté, rappelons encore une fois son affirmation très nette : ni le souci des genres littéraires, ni la façon dont s'exprimaient les peuples orientaux ne peuvent nous faire douter « des vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut ». Or, précisément, l'unité du genre humain et la création spéciale du premier homme (du premier couple) appartiennent à ces vérités fondamentales : abstraction faite de la manière dont Dieu est intervenu dans la formation du corps du premier couple, il faut admettre qu'il est intervenu spécialement, afin de discriminer l'homme de l'animal et de trouver, dans ce premier couple, l'explication doctrinale du péché originel.

2. — Y a-t-il une « création spéciale » de la part de Dieu ?

Mais ici, on nous arrête avec une nouvelle objection :

Q. — « Est-il possible de parler d'une *création spéciale* de la part de Dieu ? Ce serait la négation de Dieu. Dieu agit absolument toujours. Sinon il faudrait admettre en Dieu des actions diverses et un passage de puissance à acte... »

R. — Objection bien puérile et que cependant Voltaire a retenue, arguant par là contre la possibilité du miracle. Objection déjà prévue et réfutée par S. Thomas, *Sum. cont. Gent.*, III, 98. Elle suppose que d'un changement qui s'opère dans le plan du relatif (création *spéciale*) on doive conclure au changement dans le plan de l'absolu. S. Thomas est assez dur pour ceux qui pensent ainsi : « *De Deo carnaliter sapientes quod Deus ad modum carnalis hominis, sit in sua voluntate mutabilis.* » L'objection confond mutation de la volonté avec volonté de la mutation : d'une volonté immuable et permanente, en effet, Dieu veut que telle chose se produise à tel moment et telle autre chose contraire, postérieurement. D'une seule et même volonté éternelle et absolue, Dieu atteint l'ensemble des lois naturelles, tous les phénomènes se produisant conformément à ces lois et toutes les exceptions à ces lois. La « création spéciale » d'Adam et d'Eve ne peut donc faire aucune difficulté. Elle n'implique pas en Dieu des actions diverses et moins encore un passage de la puissance à l'acte. Peut-on supposer que la Commission Biblique, qui a employé cette expression, ait voulu « la négation de Dieu » ? [3]

3. — Que vaut le « consentement des théologiens » ?

A la fin de notre article, à propos de la certitude de certains dons préternaturels concédés à Adam, nous avions fait appel à l'argument tiré du consentement des théologiens. Nouvelle raison de nous décocher une attaque particulièrement vive contre ce « consentement des théologiens, lieu théologique ».

[2] Ces textes de Pie XII et du P. Bea avaient déjà trouvé place dans la Chronique de théologie du 21 juillet 1949. Auraient-ils échappés à notre consultant ?

[3] Faut-il rappeler encore que la « création spéciale » de l'homme (et de la femme) ne préjuge en rien, comme le dit le P. Bea, de la contribution que le règne animal aurait pu apporter à la formation du *corps* des premiers hommes ?

Nous avons fait remarquer ailleurs (1956, p. 171) que la Commission Biblique ne parle pas de la « côte » d'Adam, dont le corps d'Eve aurait été formé. L'interprétation littérale ne s'impose donc pas. « L'idée que la Bible veut surtout inculquer dans la formation d'Eve... c'est qu'Eve devait être pour le premier homme une compagne *semblable à lui, de même nature physique que lui.* »

Q. — « Qui a proclamé cette conclusion ? Dans quelle déclaration infaillible est-elle contenue ? Si ce sont les théologiens eux-mêmes qui l'ont déclaré, il y a cercle vicieux ! »

R. — Que notre consultant se rassure : il n'y a pas cercle vicieux. C'est Pie IX lui-même qui l'a déclaré dans la lettre *Tuas libenter* à l'archevêque de Munich (21 déc. 1863). Sans doute, cette lettre ne constitue pas par elle-même un document infaillible ; mais elle exprime le sentiment du magistère ordinaire et indique la connexion étroite qui existe entre l'enseignement unanime des théologiens et l'enseignement de ce magistère. On sait d'ailleurs que le concile du Vatican nous oblige à croire, « de foi divine et catholique », « toutes les vérités contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise, et que l'Eglise, soit par un jugement solennel, *soit par son magistère ordinaire et universel,* propose comme divinement révélées à notre foi » (Denz.-Bann., n. 1792). Or, déclare Pie IX dans la lettre *Tuas libenter :*

même s'il s'agit de cette soumission qui doit s'exprimer par un acte de foi divine, il ne faudrait pas la limiter aux vérités définies par les décisions expresses des conciles œcuméniques ou des pontifes romains, mais il faut l'étendre à toutes celles que le magistère ordinaire de toute l'Eglise dispersée dans le monde présente comme divinement révélées et *qui, en conséquence, sont retenues par le consentement universel et constant des théologiens catholiques comme appartenant à la foi.*

L'enseignement universel et constant des théologiens *ne fait pas* qu'une vérité soit de foi ou proche de la foi ou théologiquement certaine ; mais il est un argument valable permettant de conclure qu'une vérité est proposée comme révélée ou qu'elle se rattache si étroitement à d'autres vérités révélées qu'elle mérite la note « proche de la foi » ou « théologiquement certaine ».

4. — Les vérités révélées dépendent-elles de systèmes philosophiques ?

Ce rappel des vérités de foi et des vérités connexes à la foi nous permet de fournir une précision qui dissipera une nouvelle instance. Dans un autre article (*Ami,* 22 juillet 1948, p. 467), nous avions complété l'affirmation suivante : « L'Eglise peut se tromper en tout ce qui n'est pas de foi ou de mœurs, c'est-à-dire en tout ce qui n'est pas le maintien du dépôt révélé que le Christ lui a confié ». — « Proposition exacte, disions-nous, *à condition d'y inclure les vérités non révélées, objet secondaire du magistère infaillible et dont la croyance est indispensable au maintien des vérités révélées.* » Notre consultant semble supposer qu'il est ici question de « systèmes philosophiques » (!) et il nous objecte :

Q. — « Les vérités révélées ne sont-elles pas indépendantes des systèmes philosophiques ? »

R. — L'objet secondaire du magistère infaillible n'est pas constitué par des vérités philosophiques comme telles. Il embrasse toutes les vérités ou faits qui sont en rapport avec les vérités révélées, mais qui ne sont pas eux-mêmes révélés par Dieu. Ce sont, comme on l'a fort bien dit, « les contreforts » du dogme. Cette doctrine est consacrée par le concile du Vatican :

Il n'est pas suffisant d'éviter la perversité hérétique, il faut encore fuir avec soin les erreurs qui s'approchent plus ou moins de l'hérésie : aussi avertissons-nous du devoir que tous ont d'obéir aux décrets et constitutions, par lesquels le Saint-Siège a proscrit et prohibé les opinions perverses qui ne sont pas expressément énumérés ici (*De fide et ratione,* Denz.-Bann., n. 1820).

Il est clair, en effet, que l'Eglise doit non seulement enseigner les vérités révélées, mais encore les défendre contre de fausses interprétations, démasquer l'erreur sous toutes ses formes, établir les conséquences logiques des dogmes, faire voir comment pratiquement peuvent être réalisés les enseignements du Christ concernant la sanctification des fidèles.

Ainsi appartiennent à cet objet secondaire : 1° Les jugements de l'Eglise sur certains *faits,* appelés *dogmatiques* en raison de leur rapport étroit avec le dogme : par exemple, l'usage officiel de la Vulgate, la légitimité d'un concile, l'existence, dans un livre déterminé, d'assertions condamnées comme hérétiques (ce fut le cas — question du fait — des cinq propositions jansénistes) ; 2° *La vérité des censures* doctrinales inférieures à la note d'hérésie, par exemple : *erreur* (le péché philosophique, Denz.-Bann., n. 1290) ; *téméritê* (prop. 9, 10, 11, 12, 26, etc. du synode janséniste de Pistoie), scandaleuse, offensive des oreilles pies, schismatique, etc. ; 3° *La canonisation des saints,* qui montre aux hommes l'épanouissement dans l'Eglise des principes de la sainteté ; 4° *L'approbation des Ordres religieux* et certains aspects de la *Liturgie,* ceux du moins qui engagent la foi de toute l'Eglise : « La loi de la prière, dit l'*Indiculus gratiæ,* est la loi de la croyance ». C'est ainsi que la vérité de l'Assomption corporelle de Marie, sans être encore définie comme un dogme, appartient cependant à l'objet secondaire du Magistère infaillible. En tout cela, nulle trace de « système philosophique ».

Est-ce à dire que l'Eglise se désintéresse totalement des systèmes philosophiques ? Il ne peut être question ici de développer ce point de vue qui nous entraînerait trop loin, mais on peut se reporter à l'article déjà ancien de l'*Ami* (1924, p. 66-68) et l'on constatera que le canon 1366 du Code n'a été infirmé par aucun document pontifical postérieur. Voici le texte du can. 1366, § 2 : « Les professeurs doivent ordonner les études de philosophie rationnelle et de théologie, de même que la formation des élèves dans ces disciplines, selon la méthode du Docteur Angélique et s'en tenir religieusement à sa doctrine et à ses principes ». La pensée fondamentale de l'article de 1924 a été ainsi résumée dans nos *Tables :*

Dans son encyclique *Studiorum ducem,* Pie XI a légitimé expressément la liberté de discussion là où la foi n'était pas en jeu. C'était la répétition d'une vérité banale à force d'être redite, à savoir, que l'Eglise ne saurait *imposer* comme un sentiment dont il n'est pas loisible de s'écarter sans pécher, des doctrines qui, en réalité, sont de pures pinions, livrées par Dieu à la libre discussion des humains. L'Eglise ne peut donc pas *imposer* les *opinions* de S. Thomas. Toutefois, en tant que gardienne de la vérité et de l'ordre naturel, elle peut et doit même proscrire un système philosophique dont l'aboutissement serait la négation de l'ordre surnaturel, et recommander le système qui lui paraît le meilleur. Voilà pourquoi elle demande aux professeurs d'enseigner le thomisme (5e série, p. 416).

5. — De quelle infaillibilité s'agit-il ?

En donnant de telles directives d'ordre général, l'Eglise jouit-elle de l'infaillibilité ? Nous avions

écrit (1948, p. 467, note 5) qu'en telle matière, « il existe une *certaine infaillibilité* dont il faut tenir compte ». De là, étonnement et question...

Il ne s'agit pas ici d'une infaillibilité dans la proposition d'une vérité, mais d'une *interprétation concrète et pratique de la révélation* [4], en ce sens que les lois de l'Eglise ne pourront jamais détourner les fidèles de la rectitude de la loi évangélique. C'est au nom de cette infaillibilité d'ordre pratique que les Apôtres ont promulgué les décisions du concile de Jérusalem (Act., xv, 28) : « *Visum est enim Spiritui sancto et nobis* nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria... » Au nom de la même infaillibilité pratique, le concile de Constance décide (Sess. XIII) que la coutume de communier sous la seule espèce du pain doit être tenue pour excellente et légitime (Denz.-Bann., n. 626) ; le concile de Trente déclare que les rites reçus dans l'administration des sacrements ne peuvent être méprisés ou omis (Sess. VII, can. 13, *De sacramentis*, n. 856) ; qu'il est permis de garder après la messe, la sainte réserve (Sess. XIII, can. 7, n. 889) ; que les cérémonies, les vêtements et les signes extérieurs dans la célébration de la messe ne sont pas des moqueries de l'impiété mais sont des témoignages de la piété (Sess. XXII, can. 7, n. 954) ; que l'usage de prononcer à voix basse une partie du canon et les paroles de la consécration ne peut être condamné (*id.*, can. 9, n. 956). Et pour conclure, entendons la 78[e] proposition du pseudo-concile janséniste de Pistoie, condamnée par Pie VI comme « fausse, téméraire, scandaleuse, pernicieuse, offensive des oreilles pies, injurieuse pour l'Eglise et l'Esprit divin qui la dirige, et à tout le moins erronée ». En voici le résumé (*D. T. C.*, XII, 2219-20) :

Le synode prescrit l'ordre des matières à traiter dans les conférences : il dit d'abord que « dans chaque article, il faut distinguer ce qui se rapporte à la foi et à l'essence de la religion, de ce qui est propre à la discipline ». Il ajoute que « dans cette discipline même, il faut distinguer ce qui est nécessaire ou utile pour retenir les fidèles dans le bon esprit, de ce qui est inutile ou trop pesant pour la liberté des enfants de la nouvelle alliance, et encore plus de ce qui est dangereux et nuisible, comme conduisant à la superstition et au matérialisme ».

Par la généralité de ses expressions, le synode comprend et soumet à l'examen qu'il prescrit, même la discipline constituée et approuvée par l'Eglise, comme si l'Eglise, dirigée par l'Esprit de Dieu, pouvait établir une discipline non seulement inutile et trop onéreuse pour la liberté chrétienne, mais encore dangereuse, nuisible et conduisant à la superstition et au matérialisme...

C'est parce qu'on oublie trop, de nos jours, cette infaillibilité d'ordre pratique de l'Eglise en matière de discipline générale que l'on voit un certain nombre de prêtres, d'ailleurs bien intentionnés, en prendre à leur aise avec les rubriques du missel et les règles de la liturgie : interruption de la messe pour donner des explications aux fidèles, récitation du canon à voix haute, récitation à voix basse des parties qui devraient être chantées par le prêtre, pour permettre la lecture en langue vulgaire des passages ainsi modifiés, etc.

(*A suivre*). A. M.

Q. — Un prêtre, professeur dans un séminaire, a été chargé par l'autorité diocésaine d'une paroisse des environs : aucune précision supplémentaire ne lui a été donnée, il n'a pas de titre.

Depuis des mois, il a assisté à plusieurs mariages ; il lui est aussi arrivé de déléguer un de ses confrères pour y assister à sa place.

Que valent des mariages ainsi célébrés ? — L'erreur commune peut-elle être alléguée ?

R. — 1° Pour résoudre le cas, le premier devoir de l'intéressé est de se *renseigner* auprès de l' « autorité diocésaine » (pratiquement auprès de *celui* des membres de la curie qui lui a confié cette charge), afin de connaître quelle a été son « intention » précise (cfr. *par analogie* le can. 18 : « ad mentem legislatoris recurrendum est »), en « chargeant » [1] ce professeur de cette paroisse. Nous ne pouvons ici que faire des hypothèses.

2° Si la paroisse en question est « vacante » (c'est-à-dire sans *curé* en titre) *et* si elle n'a même pas de « vicaire-économe » (lequel *pourrait* exister, mais déjà chargé de plusieurs « dessertes » aurait demandé simplement à avoir de « l'aide » pour la paroisse en question), il y a toutes chances pour que l'on ait eu *l'intention* de lui conférer (sans employer le mot) le titre et les fonctions de « vicaire-économe » (*vulgo* « administrateur »). *S'il en est ainsi*, tous les mariages célébrés par le professeur en question et tous ceux qui ont été célébrés par un de ses collègues, expressément délégué pour un mariage déterminé, sont valides également. Can. 472-473.

3° Dans le cas également, où (un vicaire-économe ayant la charge de cette paroisse) le professeur aurait (toujours dans l'*intention* de l'Ordinaire) été délégué à titre de *vicaire coopérateur* (cfr. can. 1096), *tous* les mariages en question seraient encore valides (et aux mêmes conditions que précédemment), *pourvu que* les statuts diocésains (ou un droit particulier) spécifient que les vicaires coopérateurs sont, dans toute l'étendue du diocèse, délégués *ad universitatem causarum* en ce qui concerne l'assistance au mariage [2].

4° Si, au contraire, le professeur en question n'avait reçu mission que de célébrer la messe le dimanche, de faire quelques catéchismes en se-

[4] « Non minus infallibilis exhibetur Ecclesia in *concreta* et *practica* interpretatione revelationis quam in ejus interpretatione dogmatica : *docentes eos*, aiebat Dominus, *servare omnia quæcumque mandavi vobis, et ecce vobiscum sum*... (Mt. XXVIII, 20). Quod sane verum non esset, si per Ecclesiæ leges possent aliquando amoveri fideles a rectitudine regulæ evangelicæ ». Billot, *De Ecclesia*, Rome-Prato, 1909, t. I, th. XXII, § 5, p. 470. Cette infaillibilité consiste en ce que l'Eglise ne peut pas faire de lois qui, en quelque manière que ce soit, s'opposent aux règles de la foi et des mœurs. *Id.*, p. 469.

[1] Ce terme, hélas ! ne fait pas partie du vocabulaire canonique... Voilà pourquoi le recours, recommandé en tout premier lieu par le can. 18 (*ad propriam verborum significationem*) ne fournit pas beaucoup de lumière ! N'y aurait-il pas « avantage », — pour ne rien dire de plus — à se servir de termes ayant une signification juridique définie ?...

A défaut, que l'on donne au moins un *titre*. La *validité* de certains actes est en cause !...

[2] Car on voudra bien noter que le canon 1096 déclare que *seuls* les vicaires coopérateurs *peuvent* recevoir une « délégation générale » (c'est-à-dire *ad universitatem causarum*). Mais il ne suffit pas qu'ils soient *délégables*. Il faut en outre qu'ils soient, de fait, *délégués*.

maine... il n'avait certainement *aucun pouvoir pour assister au mariage* « en vertu de sa charge ».

5° Cependant, même dans cette dernière hypothèse, il ne faut pas se hâter trop tôt de proclamer que les mariages ainsi célébrés sont nuls.

En effet, si ce prêtre, sans avoir aucun titre « canonique », accomplissait *de facto* dans la paroisse *toutes les fonctions* curiales, sans que personne d'autre en eût la charge (v. g. baptêmes, confessions, sépultures, soin des malades, denier du culte, etc.), de sorte que *pratiquement* il était considéré — et lui seul — par les fidèles *comme curé*, alors l' « erreur commune » *pourrait* être réalisée et jouer en faveur des fidèles de cette paroisse même en matière matrimoniale [3].

Nous disons bien : « *pourra* jouer », car pour l'affirmer avec certitude, il faudrait avoir des précisions qui nous font défaut.

Ce que nous pouvons affirmer, c'est que si l'existence de l' « erreur commune » était, *in casu*, l'objet d'un « doute positif et probable », l'Eglise *suppléerait* encore la juridiction. Canon 209.

6° *Pratiquement*, et en attendant que toutes informations aient été prises, que l'intéressé garde le calme et, plus encore, la discrétion, se souvenant des paroles du canon 1014 : *Matrimonium gaudet favore juris ; et in dubio standum est pro valore matrimonii donec contrarium probetur.*

Les mariages en question seront donc « *tenus* pour valides », jusqu'à ce qu'il soit ou *évident* ou *démontré* (par preuves juridiques) qu'ils sont nuls.

A. B.

LITURGIE

Q. — 1° Est-il permis de faire du *cinéma dans les églises ?* même si les films sont édifiants ?

2° Faut-il supprimer les vêpres pour faire du cinéma ?

R. — Une église est un lieu sacré. C'est là que doivent s'accomplir les fonctions liturgiques par lesquelles est rendu à Dieu le culte public que lui doivent les fidèles. Dès lors, on ne doit pas l'utiliser à des fins, bonnes en elles-mêmes, mais qui ne conviennnent pas à la sainteté du lieu (cf. can. 1178).

Parmi les sources de ce canon, le cardinal Gasparri cite un décret de la S. C. Consistoriale du 10 décembre 1912 ; intitulé : « *decretum circa actiones scenicas in ecclesiis* », il a paru in extenso dans l'*Ami* (1913, p. 71). En voici les passages essentiels :

« Hi (= S. C. Consistorialis Patres), considerantes ædes Deo dicatas, in quibus divina celebrantur mysteria et fideles ad cælestia et supernaturalia eriguntur, ad alios usus et præsertim ad scenicas actiones etsi honestas piasve agendas converti non debere, *quaslibet projectiones et cinematographicas repræsentationes prohibendas omnino esse in ecclesiis* censuere.

SSmus autem D. D. Pius PP. X sententiam Emorum Patrum ratam habuit confirmavitque, atque hoc jussit edi generale decretum, quo ea agi in ecclesiis prohibetur... »

[3] Nous renvoyons à un numéro récent de l'*Ami*, qui a mis au point cette question de l'erreur commune à propos de l'assistance au mariage : n° 2, 12 janvier 1950, spécialement p. 22 et 23.

Dès lors, la cause est entendue. Toute représentation cinématographique est absolument interdite dans une église. Le bon sens et le respect dû à un lieu sacré ne demandent-ils pas de réserver ce lieu à sa destination ?

2° Nous supposons que la séance de cinéma a lieu dans un local distinct de l'église. Ce serait une gageure de le faire dans l'église elle-même, à la place des vêpres !

Sans doute, la projection d'un film peut être un moyen d'apostolat. Moins que tout autre, un catholique doit se désintéresser du cinéma ; affirmer le contraire serait aller à l'encontre de l'enseignement de l'Eglise (cf. Encyclique *Vigilanti cura*, de Pie XI, 29 juin 1936, *Ami* 1936, p. 689). Tout le monde est d'accord là-dessus.

Un bon pasteur ne doit pas concentrer son activité *exclusivement* sur les exercices du culte, et il pourra être amené, une fois en passant, et suivant les circonstances de personnes, de temps liturgiques, etc., à supprimer une cérémonie non obligatoire. Dans le cas qui nous occupe, nous ne ferions pas grief à un curé de ne pas chanter les vêpres, un dimanche ordinaire, pour permettre aux fidèles d'assister à la représentation d'un bon film. Mais il ne faut pas que l'exception devienne la règle surtout si, comme vous le dites par ailleurs, la projection a lieu sous la direction du clergé. Il serait possible, ce semble, de combiner les horaires pour faire place à la louange divine et à la distraction. Loin de supprimer les vêpres et tout exercice pieux dans l'après-midi du dimanche, on doit, au contraire, s'efforcer de les maintenir ou de les rétablir là où l'habitude s'en est perdue. C'est Pie XII qui le demande dans *Mediator Dei :*

« Jadis, les fidèles prenaient part plus nombreux à ces heures de prière ; mais, peu à peu, cet usage s'est perdu et, comme nous venons de le dire, la récitation des heures n'incombe plus qu'au clergé et aux religieux. En cette matière, il n'y a donc rien de prescrit pour les laïques ; cependant, il est extrêmement souhaitable qu'en les récitant ou en les chantant, ils s'associent, de fait, chacun dans leur paroisse, aux prières qui y ont lieu dans la soirée. Nous vous exhortons vivement, Vénérables Frères, vous et vos fidèles, *à ne pas laisser se perdre cette habitude et, là où elle s'est perdue, à la rétablir autant que possible.* On y arrivera très fructueusement si, non content d'apporter à la célébration des vêpres la dignité et l'éclat qui leur conviennent, on cherche les divers moyens d'y intéresser la piété des fidèles...

Grande est la douleur qui remplit notre âme à voir la manière dont, de nos jours, le peuple chrétien passe son après-midi les jours de fête. On remplit les lieux de spectacles et d'amusements publics, bien loin de se rendre comme il conviendrait aux édifices religieux. Tous, au contraire, doivent venir à nos temples pour s'y entendre enseigner la vérité de la foi catholique, pour y chanter les louanges de Dieu, pour y recevoir du prêtre la bénédiction eucharistique et y être réconfortés contre les adversités de cette vie par le secours du ciel » (Trad. *Doc. cath.*, n° **1010**, **col. 236, 237**).

Ajouter quoi que ce soit, aux paroles du Souverain Pontife serait en affaiblir la portée.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Jean LEFLON, professeur à l'Institut Catholique de Paris. — **La Crise révolutionnaire**. Tome XX de l'**Histoire de l'Eglise,** de Fliche-Martin. — In-8 de 524 p., Paris, Bloud et Gay, 1949.

M. le chanoine Leflon, auteur d'une thèse remarquable sur *Bernier, évêque d'Orléans* et de *Monsieur Emery* (voir *Ami*, 1938, p. 666 et 1947, p. 796) était bien désigné pour traiter de la période révolutionnaire et les années qui en furent la suite immédiate.

« La crise révolutionnaire » débute par le tableau saisissant d'une société, on pourrait presque dire d'une civilisation, qui s'écroule : histoire dramatique commençant, pour l'Eglise de France, aux Etats Généraux et finissant au Concordat de 1801. C'est un mouvement irrésistible qui, dès l'abord, prétend n'avoir rien d'antireligieux, mais qui, sous la pression des idées nouvelles, se muera bien vite en persécution violente et ne tendra à rien moins qu'à la déchristianisation de la nation.

L'exil et la mort de Pie VI semblaient marquer la fin de la religion catholique. Mais le conclave de Venise donne un nouveau pontife à l'Eglise, Pie VII, et ce pape, accueillant les avances de Bonaparte, conclura le Concordat qui restaure la religion en France. L'historien de Bernier se meut ici à l'aise et, d'une plume alerte et fine, reprend la trame de ces tractations difficiles que l'esprit souple et ferme de Consalvi parvient à mener à bonne fin. Mais les espoirs nés du Concordat et du sacre de Napoléon semblent bientôt s'évanouir : l'esprit dominateur de l'empereur entraîne la papauté et l'Eglise de France en des difficultés inextricables, dont l'une et l'autre ne sortiront que par l'effondrement de l'empire.

Les sources de conflits reparaissent en France avec la Restauration, en Italie avec la réorganisation des petits Etats, en Belgique à la suite de son incorporatin forcée à la Hollande protestante, en Allemagne et un peu partout avec le règlement des affaires pendantes. L'attitude à la fois apostolique et ferme du pape, le génie diplomatique de Consalvi aboutissent partout à des solutions heureuses ou du moins acceptables. Aussi, « le spectacle que présente l'Eglise en 1823 à la mort de Pie VII est bien différent de celui qu'elle présentait à l'avènement de ce même pape en 1799 ; alors que l'Eglise était complètement désorganisée et qu'elle s'était effondrée de tous côtés, elle est maintenant restaurée et rayonnante » (p. 376).

Après la crise révolutionnaire et les rétablissements opérés au cours du pontificat de Pie VII, s'ouvre la crise libérale, qui dominera les trois pontificats suivants. Sous Léon XII, la politique religieuse s'annonce essentiellement doctrinale, parfois autoritaire. M. Leflon ne fait qu'esquisser à grands traits une histoire qu'il estime encore « à faire ». L'impression qu'il nous donne de l'action de Léon XII corrige certains jugements trop sommaires. Ainsi Léon XII, à l'égard des doctrines gallicanes, est ferme et maintient ses droits tout en évitant les éclats ; il est sympathique et réservé à l'égard de Lamennais, qu'il encourage, tout en refusant de le suivre, il est soucieux de ne pas accroître les difficultés de Charles X dans l'affaire des Ordonnances, où il conseille et pratique l'accommodement... Mais son pontificat ne lui a guère donné de satisfactions et, dans la cour romaine, les « zelanti » ne lui pardonnaient pas d'avoir voulu échapper à leur emprise, les « politicanti » d'avoir rompu avec la politique de Pie VII.

Le pontificat de Pie VIII, qui ne dura que vingt mois, fut un règne d'attente. La révolution de 1830 ne surprend pas le pape : soit en France, soit en Belgique, il sait donner des directives sages : « Si le temps lui manqua pour accomplir un grand œuvre qui ne dépassait pas ses moyens, il avait du moins consacré ses dernières forces à une tâche trop courte, avec une compréhension, une sagesse, une énergie, qui méritent à sa mémoire reconnaissance et respect » (p. 425).

Léon XII avait pratiqué une politique d'apaisement ; Pie VIII, une politique prudemment équilibrée. Grégoire XVI, élu au bout de cinquante jours de conclave, aura une politique de combat. Aux libéraux italiens, Grégoire et son secrétaire d'Etat Lambruschini opposent une résistance énergique. Lamennais et son école préconisent, dans les relations de l'Eglise et de l'Etat, la thèse du libéralisme absolu. On sait la suite : l'encyclique *Mirari vos*, la révolte de Lamennais, la soumission de ses disciples. « Le document pontifical, écrit M. Leflon, se tenait dans l'absolu des principes, sans faire, entre la thèse et l'hypothèse, la distinction qui deviendra classique et permettra d'unir les doctrines invariables à la prudence, qui tient compte des circonstances de lieu et de temps » (p. 447). Aussi bien, Grégoire XVI, dans la Bulle *Sollicitudo Ecclesiarum*, accepte les tempéraments nécessaires, dans les relations avec les gouvernements de fait... Point de départ, pour M. Leflon, pour faire un tour d'horizon de l'Europe, se terminant par l'exposé du conflit avec la Prusse au sujet des mariages mixtes.

L'appréciation du pontificat de Grégoire XVI est nuancée et, semble-t-il, assez exacte : « Par son intransigeance, son défaut de formes, ses procédés un peu rudes, Grégoire XVI s'était fait beaucoup d'ennemis » ; mais « il faut reconnaître l'ampleur et la fécondité de son œuvre ecclésiastique... » Son œuvre doctrinale n'est pas moins considérable : sur la question du libéralisme, alors essentielle et brûlante, il a fixé la position de principe qui restera celle de l'Eglise; il a condamné les erreurs de Lamennais, de Bautain, d'Hermès ; il a défendu la valeur de l'intelligence humaine, les fondements rationnels de la foi, barré la route à la religiosité sentimentale et vague du romantisme... Mais à son œuvre politique on a pu reprocher « d'agir à contre courant, à tel point qu'au moment de sa mort, celle-ci se trouvait condamnée par les faits... »

L'ouvrage se clôt sur un aperçu de « la vie intellectuelle, spirituelle, apostolique de l'Eglise » sous les pontificats de Léon XII, Pie VII et Grégoire XVI.

Il constitue une œuvre de première valeur, encore qu'on puisse peut-être reprocher à l'auteur de s'être trop complaisamment attardé à l'histoire de l'Eglise de France sous les pontificats de Pie VI et de Pie VII. Mais comment s'en étonner, puisque c'est là précisément le sujet où s'affirme sa maîtrise ? Comme le lui a écrit, au nom du Saint-Père, S. Exc. Mgr Montini, « à travers les drames de la persécution et les heurts de la politique, (ce) livre marque le souci de dégager la fermeté de l'action et de la pensée des Pontifes qui conduisirent alors la barque de Pierre. Une telle étude menée avec objectivité représente de la part de l'auteur une somme de recherches patientes et érudites dont le Saint-Père a su apprécier tout le prix » (Lettre publiée dans *La Croix*, 19 oct. 1949).

* *

Il n'est pas d'œuvre si parfaite qui n'appelle quelques remarques. Celles que nous voudrions faire ici sont moins des critiques que de simples suggestions en vue de provoquer quelques précisions opportunes.

1° Au moment du sacre de Napoléon (p. 226), le fait du mariage religieux de Napoléon et de Joséphine est passé sous silence : il est relaté brièvement à propos du divorce (p. 258). Les deux faits méritaient plus